

Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja
Kiadja a LIBROFIL – az EMFT kiadója
Megjelenik negyedévente Kolozsváron

Alapítási év 2009

VI. évfolyam 1. (XIII.) szám, 2014. január

Főszerkesztő: Egyed Péter
A szám vendégszerkesztői: Dr. prof. Fehér M. István,
Lengyel Zsuzsanna Mariann

Szerkesztőség: Bene Adrián, Nagy Réka, Rigán Lóránd,
Soós Amália-Mária (szerkesztőségi titkár,
lapszámfelelős), Zuh Deodáth

Szerkesztőtanács: Gál László, Horányi Örsé, Laczkó Sándor,
Losoncz Alpár, Seregi Tamás,
Mészáros András, Ungvár Zoltán Imre,
Valastyán Tamás, Veress Károly

Korrektúra: Szabó Beáta

Levelezési cím: office@emft.ro
Támogatók:



BETHLEN GÁBOR
Alap
Mediatrix
Doktor
et traditions
médicales
www.mediatrix.com

A lapszám tanulmányai az Eötvös Loránd Tudományegyetem
BTK Filozófia Intézetének MTA-ELTE Hermeneutika
Kutatócsoportjában, az MTA Támogatott Kutatóhelyek Irodája
támogatásával készültek

A borító fotóját Kiss Boglárka készítette.

Grafikai arculat: Gregus Zoltán

Műszaki szerkesztés: Metaforma Kft., www.metaforma.ro
ISSN 2067-2268

Tartalom

Előszó	5
FEHÉR M. ISTVÁN Hermeneutika és humanizmus	10
NYÍRÓ MILKÓS A medális esemény ősi eszméje és ontológiai újraértelmezése a <i>Lehi és tábék</i> ben	110
JANI ANNA Wilhelm Dilthey: történetiség, individualitás, hermeneutika	144
LENGYEL ZSUSZANNA MARIANN Szabadság és végesség hermeneutikai nézőpontból Heidegger dialógusban Kanttal	161
KISS ANDREA-LAURA A konverziós hisztéria manifestációi és a gondolat kimondhatóságának problémája	184
LURCZA ZSUSZANNA Metafizika és metafizika-politika Európa új konstellációjában	200
CSERI KINGA Az egyidejűség hermeneutikája	229
IGNÁCZ LILLA Rudolf Bultmann és a hermeneutika	251
BOGNÁR LÁSZLÓ Filmidő, Arisztotelész, Zénon – közelítés	274

KRÉMÉR Sándor	
Rorty, Fish és Shusterman a megértésről, az értelmzésről	
és a művészetről.....	313

MIRÓÁR	
VERES Ildikó	
Az itt-lét, a hiány, a betegség és a halálapasztalat	
Kérdésfeltevések és argumentációk Király V. István	
fenomenológiai-ontológiai munkában.....	327

BUDOÁR	
MAROSÁN Bence Péter	
Dialoguskísérletek (<i>A Szó történi egymással</i> című kötetéről).....	355
LENGYEL Zsuzsanna Mariann	
Hiány, filozófia, kritika – alapfenoménének a hazai filozófiai	
kutatásban (Recenzió Veres Ildikó tanulmánykötetéről).....	362

Előszó

A Pázmány Péter esztrogomi érsek által 379 éve alapított Bölcsészettudományi Kar az Eötvös Loránd Tudományegyetem leg-
régibbi folyamatosan működő fakultása, ahol a jelenlegi képzési szer-
kezetben kiemelni szerettem kap a mester- és doktori képzés, az interdisz-
cipinális programok és az intézetekben folyó tudományos műhelyek,
kutatócsoportok munkája. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán
1993 óta folyik PhD-képzés jelenleg öt doktori iskolában (filozófia-
tudomány, irodalomtudomány, művészettörténet, nyelvtudomány,
történettudomány és zenetudomány), 72 doktori program kereté-
ben. A Filozófia Doktori Iskola – korábban Kelemen János, jelenleg
Boros Gábor vezetésével – az ELTE BTK Filozófia Intézetének,
valamint Művészetelméleti és Médiakutatói Intézetének keretében
működik, e két intézet tanszékeit integrálja. E képzési szerkezet ke-
retein belül a hallgatók a következő kilenc doktori oktatási programon
vehetnek részt (zártjelenben a programok vezetői): *Analtikus filozófia*
(Kelemen János CMHAS), *Antik és középkori filozófia* (Steiger Kornél
CSc), *Esztétika* (Radnóti Sándor DSc), *Fenomenológia* (Ullmann Tamás
CSc), *Film-, média- és kultúraelmélet* (Gyöngy Péter DSc), *Hermetika*
(Fehér M. István MHA), *Morál- és politikai filozófia* (Ludassy Mária
DSc), *Újkori filozófia története* (Boros Gábor DSc), valamint *Logika és*
tudományfilozófia (E. Szabó László DSc) szakirányon szerezhhetnek tu-
dományos fokozatot. Az egyéni tehetséggondozás ismert formái a
Filozófia Intézetben a szakkollégiumok (Eötvös Collegium, Mathias
Corvinus Collegium), a tudományos diáktörzsi munka (TDK, OTDK),
a tutorálás, a honorárius képzés, a demonstratív intézmény, a doktori
képzés, valamint a nemzetközi tapasztalatszerzést segítő mobilitási
pályázatok: elsősorban az Erasmus, a CEERUS és az egyetemközi
együttműködési programok. A hat féléves doktori képzés részét ké-
pezi a szakmai ismeretek elmélyítése, a kutatási módszerek elsajátítása,
a kutatói, oktatói habbitushoz kapcsolódó készségek fejlesztése és a
publikációs kötelezettség; továbbá az egyetem nemzetközi kapcsolatai
révén kiemelkedő teljesítményű nyújtó hallgatók számára lehetőség van
külföldi egyetemnek programjában való részvételre és *co-titelle*, kettős
témavezetés mellett végzett doktori tanulmányok folytatására.

My paper is dedicated to Dilthey's terms *history*, *individuality* and *hermeneutic* in two aspects: on the one hand, I investigate the philosophical position of these terms in Dilthey's interpretation of the human sciences (*Geisteswissenschaften*); on the other hand, I try to evaluate Dilthey's significance for the history of hermeneutics (beyond the usual interpretation of Dilthey's philosophical heritage as the initial point of the twentieth century hermeneutics).

Jani Anna (1980, Budapest) az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa és a PPKE BTK Esztétika Tanszékének óráadója. Doktori disszertációját *Edith Stein: Denkweg von der Phänomenologie zur Schenksphilosophie: Erlebnisconstitution und Zeitlichkeit als Grundriss des Steinischen Gedankengangs* címmel 2013-ban védte meg. Kutatási területét a hermeneutika, a vallásfelméneológia és a fenomenológia. **Válogatott publikációi:** Die Suche nach der modernen Metaphysik: Edith Steins Heidegger-Exzerpte, eine Kritik der Metaphysik des Daseins. In: Dr Ulrich Dohman Dr Evelyn Schia (Hg.): *Edith Stein Jahrbuch 2012* Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012, 81–109; Der Übergang von der Husserlschen Fragestellung zur Schenksphilosophie. Von der Methodenfrage zur Ontologie des Seins, in: Hans Reimer Sepp (Hg.): *Erithe Phänomenologie* (Traugott Bautz, megjelenés alatt). Szerkesztett kötet Lengyel Zsuzsanna Mariannal közösen: *A másik igazsága. Únneki kötet Fehér M. István tiszteletére* (L'Harmattan, Budapest 2012, 336 oldal); Fordított kötet: Mezei Balázssal közösen: Gondo-Grimm László: *Szeret és lét* (Kairosz, Budapest 2013, 305 oldal).

Lengyel Zsuzsanna Mariann

Szabadság és végsőség hermeneutikai nézőpontból.

Heidegger dialógusa Kanttal¹

A heideggeri filozófiát egészében véve gyakran tekintik a „szabadság filozófiájának” vagy a „szabadság fenomenológiájának” (lásd pl. Richardson, Fígal).² Erdemes megjegyezni, hogy ez az értelmezés annyiban mindenképp megfelel Heidegger önmagyarázatának, hogy filozófiájának kétféle értelében is a szabadság a középpontja: (1) egyfelől számára a szabadság nem lehet pusztán mellékes fogalom, mivel rá tekintve nem egy speciális filozófiai kérdést (*keine Sonderfrage, Spezialfrage*) vizsgálunk, hanem a filozófia egészébe nyitunk betekintést (*sondern fragt ins Ganze*).³ (2) másfelől a szabadság nem csupán a tárgya, hanem az állapot (*Zustand*) a filozófiának: „...a filozófia csak szabadon vethető végbe, és végbementele magának a legmagasabb szabadságnak a cselekedete”.⁴ Ezzel szem-

1 A tanulmány az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Boljai Janos Kutatási Osztónál (BO/00053/13/2) támogatásával készült.

2 Fígal, Günter: *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*. Negeyedik kiadás, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 12., 23., 27.; Richardson, William J.: Heidegger and the Quest of Freedom. *Theological Studies* 28 (1968), 286–307, különösen: 286. sk.

3 Heidegger, Martin: *Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe (a továbbiakban: GA) 31. köt., Szelet. Hartmut Tiegen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982, 1. § 2.: „Mit diesem Einblick in das Ganze wollen wir einen Überblick über das gesamte Feld der Philosophie gewinnen.” Uo. 3.: „Das ist vielleicht richtig und trotzdem ist die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit keine Sonderfrage.” Vö. 18., 14. „Und so dürfen wir, ja müssen wir am Leitfaden der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit eine wirkliche Einleitung in die Philosophie als Ganzes wagen.”

4 Heidegger, Martin: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe (a továbbiakban: GA) 42. köt., 107. „Nicht nur Gegenstand, sondern Zustand der Philosophie.” Lásd még GA 42, 36.: „Der Freiheitbegriff ist nicht nur

ben a heideggeri életmű egésze vége felé vonatkozó szokásos bírálókat úgy foglaltuk össze, hogy a fiatalkori írásokat voluntarizmusnak, a késői műveket pedig fatalizmusnak látták, melynek következménye a szabadságszeme feladása volna. Ezek a kritikák azonban nem veszik figyelembe, hogy heideggeri kiindulópontból a szabadság nem morális probléma, hanem az egész életművet átfogó létkérdés kidolgozásának középpontja.⁵

Jelen tanulmány e tág horizontból csupán egy szűk metszetet szeretne bemutatni. Annak vizsgálataira tessék kíséretet, hogy a kérdés tekintetében milyen jelentősége lehet Kantnak? A kanti szabadságkonceptió újrafogalmazása mennyiben volt döntő lépés Heidegger számára a saját szabadságszeme konceptuális kidolgozása felé vezető úton? Heidegger kritikai diskuszióját Schelling 1809-es szabadságtanulmányának az 1936-os nyári szemeszterben vázolt (*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* c.) heideggeri értelmezéséből és az emberi szabadság lényegéről szóló 1930-as (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* c.) Freiburg-i nyári előadásából kiindulva igyekszem kibontani.⁶ Mindkét szöveg kifejezi Heideggernek Kant és a német idealizmus (Fichte, Schelling, Hegel) szabadságfogáshoz való viszonyát.

Gondolatok a Kant-kritika háteréről – Heidegger szabadság szemlélete a Lét és időben

Mindenekelőtt szembeötlő, hogy a heideggeri kiindulópont teljességgel szaktí azzal a szokásos megközelítéssel, hogy a kérdést *liberum*

einer unter anderen, sondern die Mitte des Ganzen der Seyns⁷. (Magyarul lásd Heidegger, Martin: *Schelling értelkezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), ford. Boros Gábor, T-Twins Kiadó, Budapest 1993, 133, lásd még uo. 51.) Vö. (GA 42, 17; magyarul 32.), „daß Philosophie nur aus Freiheit vollziehbar ist und daß ihr Vollzug ein Akt höchster Freiheit selbst ist”. (A fordítást módosítottam.)

5 GA 31, 300.: „Das Problem des Seins ist aber, wie wir in der Vorbetrachtung zeigen, das Grundproblem der Philosophie überhaupt. Also ist die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit die Grundfrage der Philosophie, in der sogar die Frage nach dem Sein verwurzelt ist?” (Kiemelés az eredetiben.) Vö. GA 31, 203.

6 Heidegger, Martin: GA 42, GA 31.

anthropimiként, az „akarat szabadság problémájaként” tárgyalja. Ennek háttérben az áll, hogy Heideggernél a szabadság elsősorban nem a cselekvés, az „Eln képes vagyok?” (*Isth kann*) vonatkozásban merül fel,⁸ hanem arra törekszik, hogy a kérdés számára ennél szélesebb talajt teremtsen. Heidegger megfogalmazásában, „a szabadság nem az embert tulajdonságként jelenik meg, hanem épp fordítva: [...] az ember annyiban *van*, amennyiben teljesül ez a szabadságból való részese-dése”.⁹ Günter Figal nézőpontjához kapcsolódva azt mondhatjuk – a szabadság topológiai kérdése válik. Heidegger nem annyira a konkrét szabad cselekvés érdekli, mint inkább az, hogyan képződik szabadság tér (*Freiraum*), amelyben van helye az emberi szabadságnak. Bár e fő törekvés megőrződik, a heideggeri szabadságfogalom ezzel együtt változásokon megy keresztül.

(1) A fiatal Heidegger számára a fő műhöz vezető úton és a *Lét és idő*-ben fontos szerepet játszik az a célkitűzés, hogy kidolgozzon egy szabadságfogalom alapuló ontológiát. Ezt a *Lét és idő* alapján egy olyan szabadságfogalom képes teljesíteni, amely az öneljárás alapja, s enniben a választásra, a belevetettségre és az autenticiásra vonatkoztatott. Heidegger kiindulópontja a magától értetődőségek (*selbstverständlichkeiten*) világa, „az ember” (*das Man*) világa, ahol a szabadság elvész. Heidegger mindenekelőtt a magától értetődő (nyilvános) értelmezések és viszonyulásmódok összességét határozza meg „az ember” (*das Man*) kifejezéssel. A *Lét és idő* 27. §-a fejti ki részletesen, hogy a magától értetődőségek uralkodnak miként vezet egy sajátos önállótlan-sághoz (*Unselbstständigkeit*). „Az ember” itt természetesen nem konkrét személy vagy csoport, hanem bárki lehet, a döntő mozzanat ebben a problematikában a másoknak az együttlét által már észrevétel nélkül elfogadott, fel nem tűnő uralma. E nem-szabad léviszonynak megfelelő beszédmód a meggondoláshoz vezet, a fecsegés (*Dahinreden, Gerede*),⁹ „a nem tárgyilagos

7 Martin Heidegger: *Schelling értelkezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), 131.

8 GA 42, 15. (Magyarul: 29.): „Dem hier gilt die Freiheit nicht als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: [...] der Mensch ist, soweit er diese Teilhabe an der Freiheit vollzieht”.

9 Lásd Heidegger, Martin: GA 17, 36.; Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*.

Niemeyer, Tübingen 1993 (a továbbiakban: SZ), 35 §.

beszéd egyjelentésű az emberi egzisztencia hamis, nem-valódi mit-voltával és gyökérletlené válásával” („die Sachlosigkeit der Rede gleichbedeutend mit der Uneinheit und der Entwurzelung der menschlichen Existenz”).¹⁰

Ennek alternatívájaként bontakozik ki a szorongás hangoltságának tárgyalása közben a filozófia azon feladata, amely az embert mindenekelőtt a „lehetőségre való szabad létevel” szembeesíti, megnyitja az itélésben „a szabadlétet az önmagát választás és megragadás szabadságára” (*Freiheit für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens*).¹¹ Heidegger másik ismert megfogalmazása – az 1929-es Cassirerrel folytatott davisoi vitában – így hangzik, hogy a filozófia feladata az, hogy az itéletet visszavezesse a saját sorsának keménységébe (*in die Härte seines Schicksals*), a fakticitásba. Ennek lényege Heidegger számára, hogy „szabaddá válunk az itélet végelessége számára” (*frei zu werden für die Endlichkeit des Daseins*), bekerülünk a létünk belevertettségébe (*Geworfenheit*).¹² Szabadság és végeesség összefüggésének csúcspontja a saját halálunk *sztimánra* való előretűró szabaddá válás (*das vorantretende Freitwerden für den eigenen Tod*), más megfogalmazásban: a halálhoz viszonyuló szabadság (*Freiheit zum Tod*), ami Heidegger számára természetesen nem azt jelent, hogy az ember képes előretűrni a saját végéhez és elgondolni vagy megélni a saját halálát, hanem azt, hogy léte egészével szabaddá válik – a vég felől – a legsajátabb faktikus lehetőségéi mint jövője számára.¹³ Az így feltűró szabadlét nem azonos az önmagunkat választás szabadságával, hanem annak lehetőségéi alapja, azaz benne „keletkezik a létező mint olyan eredendő nyitottsága”.¹⁴ E szabad léviszonyt Heidegger nyelvtanilag is meghatározza. E szentint a filozófiában (és a tudományban) létezni annyi, mint a hozzátűrtatózó gondolkodói tartást, a „tűrtűrtatóságos

beszéd szabadságát” (*Freiheit der Sachlichkeit*) megvalósítani.¹⁵ Heidegger számára ez a szabadság nem arra utal, hogy kitesszük az igazságot az ember kénye-kedvének, hanem arra, hogy az igazság elrejtettségének visszatűrtatása helyett az embert épp az igazság szabadon lenni hagyása jellemzi, azaz egy nem elzárkózó viszony.

A *Lét és idő* Heideggerre számára bármennyire is az emberi itéléshez tartozik a szabadság, Günter Figal szerint kiolvasható, hogy e korai szabadsággfogalom lényegi összetevője a „szabaddá tétel” (*Freigabe, freigegeben*).¹⁶ A dolgoknak is tulajdoníthatunk valamiféle szabadságot, azonban Heideggerrel „[a] dolgok szabadságának gondolata nem antropomorfizmus”.¹⁷ A dolgokhoz való viszonyulásunkat az eszközelemzésből bontja ki. Az elemzésből pedig nyilvánvalóvá válik, hogy a dolgok nem önmagukban szabadok, hanem azáltal vál(hat)nak szabaddá, ahogyan viszonyulunk hozzájuk. A dolgoknak a „rendeltetésben hagyása” (*Bewundlassen*), meghagyni abban, amire rendeltetett; továbbá eszközletűk annyiban hagyása és a teoretikus viszonyulás számára való hozzáférhetőség kiakktása is a szabaddá tétel alapul. A létező ontológiailag értett szabaddá tétel a lenni-hagyása.¹⁸ A másokkal való együttlétben a viszonyulás két szélsőség között valósul meg. A másik lenni-hagyásának deficiens módusát jeleníti, hogy levehetjük a „gondot” a másiktól, beugorthatunk (*einbringen*) helyette. A másik lehetőség egy olyan gondoskodás, mely nem beugrit, hanem egzisztenciális lenni-tűrtatásban élbe ugrit (*voranbringen*) a másiktól, ezzel a másikat a maga szabadságában önmaga számára hozzáférhetővé teszi, vagyis hozzásegíti a másikat ahhoz, hogy a „gond” számára szabad legyen.¹⁹

- 10 Heidegger, Martin: GA 19, 231. (Kiemelés az eredetiben.)
- 11 Heidegger, Martin: SZ 188, magyarul: 221. (Kiemelés az eredetiben.)
- 12 Cassirer/Heidegger: KPM, 289, magyarul: 347.
- 13 Heidegger, Martin: SZ 264, 266, magyarul: 306. sk., 309.
- 14 Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? In: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1959, 114.

- 15 Heidegger, Martin: GA 19, 256.
- 16 Heidegger, Martin: SZ 18, § 83, 84; magyarul: LI 104. A magyar kiadásban a „Freigabe”-t hozzáférhetőségnek fordították.
- 17 Figal, Günter: „Negyedik fejezet. Szabadság”. In: *Tűrtűrtatóság. A hermeneutikai és a filozófia*. »Figura 4«, ford. Barótk Imre, Kijártat Kiadó, Budapest 2009, 162–197. itt 176.
- 18 Heidegger, Martin: SZ 18, § 84, magyarul: LI 106. Lásd még Figal (2009), 178.
- 19 Heidegger, Martin: SZ 26, § 122, magyarul: LI 148. sk.

Heidegger a szabadság kifejezett tematizációját *„Az alap lényegéről”* szóló 1929-es esszében (GA 9) végzi el először, de a *„Léti és léti”* folytatásaként jelenik meg *„Az igazság lényegéről”* szóló 1930-as, Brémában és Freiburgban is megartott nyilvános előadás (GA 9); az előbbivel egy időben keletkezett 1930-as nyári szemeszterben tartott freiburgi előadás, amely *„Az emberi szabadság lényegéről. Bevezetés a filozófiába”* (GA 31-es kötet) címet viseli; valamint a Schelling szabadságtanumányáról szóló 1936-os Heidegger értelmezés (GA 42) is.

Kant szabadságfelfogásának kritikai elajátítása – Heideggernél

A GA 31-es és GA 42-es kötetekben Heidegger arra mutat rá, hogy a szabadság már évszázadok óta a filozófia nagy alapfogalmának egyike, s a (Pál, Agoston, Luther által kifejtett) teológiai felfogásokból jelentős hatást gyakoroltak az újkori filozófiai megközelítésekre. A modern gondolkodás a szabadságról és annak helyéről folytatott vitaként is felfogható, ennek megfelelően Descartes-tól kezdve Kanton át egészen a német idealizmusig (Fichte, Hegel, Schelling) hétféle szabadságfogalmat rekonstruál. Kantot megelőző Descartes, Spinoza, Leibniz racionális kanizálásfelfogása a szabadság összefüggésében és e felfogások Hume által kidolgozott empirikus kritikája, Kant kiindulópontja azonban kiemelkedik, anemnyben fókuszpontja már a kanizálás és szabadság összeegyeztethetősége, más szóval a kanizálás szabadságként való felfogása. Heidegger számára „Kant a szabadságprobléma történetében kitüntetett helyet foglal el”, mivel elsőként hozza össze-függésbe e kérdést a metafizika alapproblémájával.²⁰ Heidegger szerint nem abban áll, hogy abszolút igazság volna, inkább abban, hogy esély a továbblépésre, és a probléma teljes kibontásának kiindulópontja.²¹ Az újkor egyik meghatározó – Schellingel kikristályosuló – kérdése a heideggeri értelmezés szerint, hogy mihez áll a szabadság *„tárgyalata”*. Egyáltalán *meghatározható-e a szabadság?* Milyen észleljük, felfogjuk hozzá a valósághoz? Kant-bírálatát Heidegger Schelling felől is megfogal-

mazza, aki elégtelennek tekinti a korábbi szabadságfogalmakat, amennyiben azok formálisak, azonban a szabadság „valóságos és eleven” fogalmát a jóra és rosszra való szabadságot még nem közelítették meg. Ez a formális, miként Heidegger írja, azt jelenti, maga, „Kant [is] úgy fogalmaz, hogy a szabadság *ténye* felfoghatatlan, amit felfogunk, az csak a felfoghatatlansága: A szabadság felfoghatatlansága pedig abban áll, hogy a szabadság, amennyiben van, ellenszégül a felfogásnak, amennyiben a szabadként való létezés a létel végrehatásába helyez át bent-nünket, nem pedig a pusztia megjelenésébe.”²² A szabadság tényének felfoghatósága *„A hiszta és a lelkijén”* szerint valójában illúzió.²³

E kiindulópont felől bonítja ki Heidegger, hogy Kant miként különbözteti meg egymástól a negatív és pozitív szabadságot.

„A negatív, formális vagy ideális szabadságfogalom” első sorban szabadlét valaminél (*das Freisein von...*). Heidegger szerint szabadságról minde-nekelőtt a függetlenség (*Unabhängigkeit*), és kötöttség nélkülség (*Das Selbständige*) értelmeben beszélünk,²⁴ a kötöttségtől való szabadlá választként tapasztaljuk meg (*Freiwerden aus einer Gebundenheit*),²⁵ illetve a másoktól való függőség tagadásaként (negatívjaként). Ehhez természetesen az is hozzátartozik, hogy mitől vagyunk szabadok. 1. A függetlenség egyfelől a természet (*Natur*) törvényszerűségének kényszerével és a sors (*Geschick*) szükségességével szembeni füg-gelenség az emberi cselekvés során. Ez végső soron egyet jelent a világtól (*Welt*) való függetlenséggel. 2. Másfelől függetlenség Istentől (*Gott*), mint vele szembeni autenticitás, ami lehetővé teszi az ember számára Istenhez való alapviszonyát.²⁶ A negatív szabadsághoz világ

22 Heidegger, Martin: *Schelling értelmezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), 338. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

23 Kant, Immanuel: Kr. d. r. V. A 558, B 586. magyarul: 1995, 443.: „Nem azt kívánjuk bizonyítani, hogy a szabadság valóságos [...] ennek kimutatása nem a transzcendentális vizsgálódásra tartoznék [...] Mi több, még csak nem is azt kívánjuk bizonyítani, hogy a szabadság lehetséges [...] A szabadságot itt csupán mint transzcendentális ideát tárgyaljuk...”

24 Heidegger, Martin: GA 31, 6.; 20.

25 Heidegger, Martin: GA 31, 20.

26 Heidegger, Martin: GA 31, 6.: „Diese Unabhängigkeit von Natur- und Geschichts-Norwendigkeit können wir nach obigen zusammenfassen als Unabhängigkeit von der >Welt<, diese verstanden als das einige Ganze von

és Isten szükségképpen hozzátartoznak, csak velük együtt gondolható el. Isten és világ lényege szerint olyanai, amiben a szabad nincs meg, köve. Heidegger szerint szabadságtudatunknak ez a kiindulópontja, a tudásunk mindig ezzel kezdődik, de így csupán a szabadság határa társul a szemünk elé anélkül, hogy a lényegébe belebocsátkoznánk.

A pozitív szabadságfogalom ezzel szemben a szabadságot már nem csupán a határában érti, hanem egész területét előrajzolja, mivel az emberi szabadság (a függetlenség) *lénységtől* szól – a világra és Istenre való vonatkoztatásban (*Bezugenheit auf Welt und Gott*). Heidegger arra mutat rá, hogy a szabadság egyes lényegi dimenziói a kötődésben és a kapcsolódásban mutatkoznak meg. A pozitív szabadság karakterisztikája azonban sötét és sokértelmű, mivel egyedül az világos benne, hogy nem negatív, azaz szabadság valamine (*Freiheit für...*), tisztán önmagából határozható meg (*rein von sich aus*).²⁷ Az önmeghatározásnak ezt az értelmét fogja fel Kant pozitívan szabadságként, abszolút öntevékenységgént (*absolute Selbsttätigkeit*), az önmön lényeg kibontakoztatásaként, amit képességgént (*Vermögen*) határoz meg.²⁸

Kant kozmológiai és gyakorlati értelemben is meghatározza a szabadságot, de a két meghatározás nem ugyanaz, továbbá nem esik egybe a negatív és pozitív szabadság különbségével. Kant két teljesen különböző probléma-összeállításból kiindulva jut el a szabadsághoz. Mindkét út összetartozik a metafizika problémáján belül.²⁹

Kant első útja a szabadság felé

Az első úton Kant a metafizika lehetőségére kérdez rá, amelybe beletartozik a pszichológia, a kozmológia és a teológia. „A metafizikai vizsgálódások voltaképpeni célja csupán három idea: Isten,

Geschichte und Natur“ Uo, 7: „Der volle Begriff der negativen Freiheit besagt also: *Unabhängigkeit des Menschen von Welt und Gott*.”

27 Heidegger, Martin: GA 31, 20.

28 Kant, Immanuel: Kr. d. r. V. A 418, B 446.

29 Heidegger, Martin: GA 31, 102.

szabadság és halhatatlanság” – írja Kant.³⁰ A szabadság mint kozmológiai eszme itt a világprobléma összefüggéséből emelkedik ki.³¹ A *tíznya és kritika*ában a kauzalitás és szabadság viszonya kozmológiai problémaként jelenik meg a kanti rendszernek azon a pontján, ahol a tapasztalat (mint a létező véges megismerésének) lehetőségtelteleire kérdez rá. A kauzalitás lényegét Kant tehát a tapasztalat lehetőségére vonatkozó probléma-összeállítás keretében tárgyalja. Ebben az összefüggésben a szabadság a természeti kauzalitás egy módja lesz. A jelenségvilág minden eseményére érvényes a kauzalitás törvénye (azaz minden jelenségnek fizikai oka van). Ha azonban ezt elfogadjuk, akkor ez kizárni látszik az emberi szabadságot: minden emberi cselekedet tökéletesen determinált. Az ember szabad akarata (az a lehetőség, hogy az ember spontán cselekedetek kiindulópontja legyen) pusztán illúzió. Ezen az első úton a szabadság a teoretikus-spekulatív filozófia fogalmában kerül előtérbe, a természet teoretikus szemléletének összefüggésében.³²

Kant a második analógiában beszél kauzalitásról.³³ Az analógia az alaptételek olyan csoportja, amelyben kifejeződik, hogy minden jelenség apriori időbeli viszonyok szabályainak van alávetve. A kauzalitás e felfogásánál tehát az időhöz való viszony lép előtérbe. A második analógia a két kiadásban eltérő: az A)-ban a létrehozás alaptétele (*Erzeugung*), a B)-ben a kauzalitástörvényre vonatkozó idősor alaptétele. A kauzalitás az idősorra vonatkozó, időbeli egymásutániságot jelent (*Zeitfolge*). Itt az ok a hatás oka. Míg a hatás (eredmény): a következő, rákövetkezőt (*erfolgen, folgen lassen*) jelent, addig az ok a korábbi, a megelőzőt (*Vorhergehen*). Viszonyuk az egymásutániság (szukcesszió), amit Kant idősortként fog fel. Ehhez egy másfajta időt is el kell gondolni, amelyben ez a rákövetkezés, az idősor lehetővé válik. Az idő maga állandó, a megmaradó a sorrend. Az idősor azonban az idő három módja, amely

30 Kant, Immanuel: *A tíznya és kritika*. Ford. Kis János, Ictus, Budapest 1995, 317. (A337, B395)

31 Heidegger, Martin: GA 31, 209.

32 Heidegger, Martin: GA 31, 264.

33 Heidegger, Martin: GA 31, 148.

34 Heidegger, Martin: GA 31, 149.

sajátos időbeli viszonyokat fejez ki: a tartalmot, a következtést mint szükségszót és az egyidejűséget mint szimultaneitást (*Beharrtlichkeit, Folge, Zugleichsein*). A kauzalitás alapítétele a dinamikai alapítélelekhez tartozó tapasztalat analógiájának problematikája keretében merül föl. Míg a matematikai alapítélelek egy létező lényegét, a dolgok dologságát határozzák meg, addig a dinamikai alapítélelek a dolgok egzisztenciáját teszik hozzáférhetővé.

A három időmódnak megfelel a tapasztalat három analógiája. Az empirikus időviszonyok csak a tiszta időviszonyok alapján meghatározhatók. A tapasztalat analógiáit Kant transzcendentális időmeghatározásoknak nevezi. Ezek minden létező időmeghatározásának szabályait adják. E szabályok közvetítésével tudjuk a tapasztalatot anticipálni.³⁵

Ebben a kontextusban a *kognitív-transzcendentális szabadság* az ember képessége arra, hogy „önmagától kezd meg egy állapotot, melynek kauzalitása nem rendelődik alá ismét egy másik oknak. A szabadság ebben az értelemben tiszta transzcendentális eszmé”.³⁶ Ez a szabadság nem a jelenségvilág része, hanem mint abszolút *spontaneitás*, abszolút öntevékenység valójában a szabadság kozmológiai értelme, transzcendentális eszme, melynek megismerése nem lehetséges. A természet minden tapasztalata a kauzalitás törvényének alapítétele alatt áll. Kant nem ismeri el a természet világának szabadságát a kauzalitás mint saját törvényszerűség uralma alatt. Az abszolút spontaneitás azonban egy teljesen másféle, szabadságból eredő kauzalitás, ezzel a természet tapasztalatában nem találkozhatunk. A kanti *transzcendentális szabadság* a természet törvény uralmával élesen szembeáll. A spontaneitás kérdésében az önmaga általi kezdeményezés és követni hagyás az ok kérdésétől szól. Az ok, *causa* oksági-létét (*causa sui*) nevezi Kant kauzalitásnak.³⁷ A szabadság Kantnál így az oksági lét képessége (*Vermögen einen eigenen Ursachsein*).³⁸

35 Heidegger, Martin: GA 31, 157.

36 Kant, Immanuel: Kr. d. r. V. A 533, B 561.; magyarul: Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, 427.

37 Heidegger, Martin: GA 31, 28.

38 Heidegger, Martin: GA 31, 29.

Kant számára mint ismeretes, a szabadság végső kimenetelre szempontjából a döntő lépés az volt, hogy „kolátoz[nia] kellett a tudat, hogy a *hi* számára tér nyílték”.³⁹ A határok megvonása azt jelentette, hogy kolátoz közé kellett szorítania a kauzalitás törvényének hatókörébe tartozó természet és a természet-törvények megismerését célzó újkori tudományok érvényességi igényét, hogy a szabadság eszme jogai is érvényesüljenek. A természet oksági rendjével szemben a szabadság „*causa noumenon*”,⁴⁰ más szóval nem tapasztalatfogalom, hanem „empirikus feltételektől független kauzalitás”.⁴¹ Kant a szabadsághoz vezető második úton mégis eljut annak felmutatásához, hogy a szabadság eszméje a gyakorlati ész tényeként adott a számunkra, mivel ez „az egyetlen a spekulatív ész összes eszméi közül, amelynek a lehetőségét a priori tudjuk, anélkül hogy belátjuk; a szabadság ugyanis a morális törvény feltétel, mápedig e törvényről tudással rendelkezünk”.

Kant második útja a szabadság felé

A második úton Kant a gyakorlati filozófia fogalmaként tárja fel a szabadságot. Az első úton még csupán a szabadság lehetőségéről esik szó, nem a valóságos emberi szabadságról. A második út lényege hogy a cselekvő ember mint személy szabadságának valóságát feltárja, bizonyítsa. *A gyakorlati ész kritikájában* és *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* a gyakorlati szabadság az akaratnak a szükségesszerűtől való függetlenségére vonatkozik. A szabadság *gyakorlati értelmében* pozitív: ez az akarat *autonómiaja*, az önmagunknak való törvényadás (*Selbstgesetzgebung*), végső soron örendelkezés, önmeghatározás. Az akarat itt képesség, nem törvény nélküli-ség. Heidegger konklúziója, hogy „a szabadságra vonatkozó kérdés Kantnál is a természet és szabadság ellentétfórmulában szerepel”.⁴²

39 Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, 42.

40 Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In: uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* – *A gyakorlati ész kritikája* – *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest 1991, 62.

41 Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 70.

42 GA 42, 103.; magyarul: 130.

Emnek lényege, hogy a „szabadság [...] a szellem előjogaként jön számításba, a természet birodalmában nincs helye”.⁴³ Kant értelemben a szabadság az ember számára az anyagi, természeti, érzéki elemről a szellembe való felemelkedés, az önképzés, a művelődés által valóulhat meg, és egyet jelent azzal, hogy az egyes ember képes maga mögött hagyni a partikuláris világát és az emberiség általános közegébe emelkedni. „Kant ezt az autonómiaként értett szabadságot kizárólag az ember tiszta eszébe helyezi”.⁴⁴

Mind a kozmológiai, mind a gyakorlati szabadságfogalom középpontja Kantnál a *das Selbsthaffige, sua sponte, auctor*, de Kant számára a szabadság mindenekelőtt a kozmológiai-transzcendentális szabadság mint spontaneitás. Ez a szabadság a tapasztalat által nem megragadható, transzcendentális eszme, amelyben fogalmilag negatív. A gyakorlati szabadság a transzcendentális szabadság fogalmán alapul, ez azt jelenti, hogy az akarat autonómiája az abszolút spontaneitás egy módja. A szabadság mint spontaneitás az a bázis, amely az emberi moralitás forrása és eredete.

Ezzel szemben a gyakorlati értelemben vett akarat szabadság az, amit meg kell tennem: a morális kötelesség belső parancsa. A pozitív szabadság egy meghatározott értelemben kiséleltit a problematikát, új perspektívát nyit, mivel a szabadságnak itt olyan dimenziója nyílik meg, melynek lényege a kapcsolódásban, elkötelezettségben rejlik. Ez tüllép az idealizmuson. Míg az idealizmus számára a szabadság az ön-állóság, azaz szabadon létezni annyit, mint a természeti kauzalitás összefüggésén kívül állni, mégis okként, alapként létezni, önmagunkban állni, addig Kant meghaladja ezt a felfogást. Számára a szabadság immár több mint az individuális: az önállóság csak annyiban szabadság, amennyiben önmeghatározásként (*Selbst-ständigkeiti als Selbstbestimmung*), önmagunknak való törvényadasként (*Selbstgesetzgebung*) fogjuk fel, eszerint „a szabad létező maga teremti meg önmagából saját lényegének törvényét”.⁴⁵ A kanti felfogásban a szabadságunkat nem a valamtól való

elszakadásban éljük meg, hanem a kötődés vállalásában, a törvény mellett való elköteleződésben.

Heidegger rámutat arra is, hogy Kant 1785-ből származó *„Az emberiség metafizikai alapvetésében a gyakorlati szabadság nem tapasztalatfogalom, ezzel szemben az 1790-ben keletkezett „Az üllőből kerülőnek” 90. paragrafusában a gyakorlati szabadság már tény (Tatsache)”.⁴⁶ Heidegger ezt nem a kanti álláspont megváltozásaként írja le, hanem „Umkiplung”-nak nevezi. Mint írja: „Ellenkezőleg, egy valódi, tárgyi szükségességből eredő átállás [Umkiplung] mindenkor a belső kontinuitás jele, ezért csak ama probléma feloldásából érhető meg, amely az árcsapás egészét tartalmazza. Ekkor megmutatkozik, hogy nincs szó álláspontváltásról”.⁴⁷ Heideggeret elsősorban az érdekli, hogyan lehet megragadni az ember gyakorlati szabadságának valóságát és ennek különbségét a világ egészére vonatkoztatott szabadság lehetőségének kérdéséről. Kant számára a megismerhető dolgok három típusa létezik: a vélekedés dolgai (*opinabile*), a tények, tényleges dolgok (*scibile*) és a hit dolgai (*mere credibile*). A szabadság mint eszszeme a tények közé tartozik. Bár az eszmék nem szemléltethők a tapasztalatban, tények nem csupán a tapasztalat területén találhatók. Ez az oka annak, hogy nem zárja ki egymást az a két állítás, hogy (1) a szabadság tény, és (2) mégsem tapasztalatfogalom. A szabadságesszme nem tapasztalatszerűen felmutatható tényszerséggel (valóságossággal) („nicht erfahrungsmäßig ausweisbar Tatsächlichkeiti (Wirklichkeiti)”) rendelkezik.⁴⁸ A tényszerség új fogalma pedig egy új tapasztalatfogalomból ered. Heidegger szerint lényeges, hogy Kant számára nem a szabadság, hanem a szabadságesszme tény.⁴⁹ A döntő probléma a szabadság tényének tényszersége. Míg a természet az objektív realitás módján valóság,*

46 Martin Heidegger: GA 31, 267; Vö. Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* (Vorländer), Leipzig (Dürr), 3. Aufl. 1902, § 91, 358. (V, 456).

47 Martin Heidegger: GA 31, 268.

48 Martin Heidegger: GA 31, 270.

49 „A tiszta ész valamennyi eszméje közül a szabadság eszméje az egyetlen, amelynek tárgya tény, és a *véltímmóhoz* sorolandó” – írja Kant (Kant, Immanuel: *„Az üllőből kerülőnek”*, Ford. Papp Zoltán, Osiris/Cond-Cura Alapítvány, Budapest 2003, 394.)

addig a szabadság a valóság más módján létezik, nem a természeti dolgok módján tapasztalható. „Az a tényserűség, ami megfelel a szabadság realizálásnak, a praxis tényserűsége.”⁵⁰ Ennek megfelelően a gyakorlati szabadság tapasztalata azonos a személy mint személy tapasztalatával, amit Heidegger szerint Kant már nem mond ki. Kant számára a gyakorlati szabadság valósága a tiszta ész gyakorlati törvénye által határozható meg. Kantnál a gyakorlati ész nem más, mint az észbeli lény akarat.⁵¹ A gyakorlati ész nem a tárgyakhoz, hanem az akaratához és annak kauzálisához való viszonyra határozza meg, lényege a tiszta akarat, ami nem más, mint a jóakarat.⁵² Ez azért lehetséges, mert a tiszta akarat az egyes föllemelkedése az általánoshoz.⁵³ A tiszta akarat a tiszta gyakorlati ész teljesíti be, így módon a törvényadás formája.⁵⁴ A tiszta gyakorlati ész törvényadásában érjük el azt az alapot, amelyből Kant számára a szabadság valósága kimutatható.

Heidegger arra mutat rá, hogy Kantnál a szabadság kérdése végső soron a gyakorlati filozófia problémája, a szabadság a tiszta gyakorlati ész (a morál) nyert értelmet. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szabadság Kantot nem önmagában érdekli, hanem abból a szempontból, hogy erkölcs nem lehetséges szabadság nélkül. Kant tehát arról a szabadságról ír, amely az erkölcsiességünkhöz tartozik, erkölcsiességünk megvalósulásához szükséges. Szabadságomról csak erkölcsiességem révén tudok. A morális törvényről hamarabb tudunk,⁵⁵ csak ezt követően tudatosul bennünk a saját szabadságunk. Törvény és szabadság tehát nem zárják ki egymást, hanem szorosan

szan egymásra utalnak. A törvénynek való engedelmisség, kötelességteljesítés lényegi része a kanti szabadságfogalomnak. Ellenben a moráltól független, törvény nélküli szabadság Kant számára önellenmondás, illetve olyan folyamat, melyben elvész a szabadság. A törvény nélküli szabadság valójában önös akarat, önkény.⁵⁶ A gyakorlati szabadság lényege, hogy ő maga az önmagának való törvényadás, a tiszta akarat, az autonómia.

Az interpretáció mint destrukció: Kant szabadságfogalmának bírálata

Heidegger a saját szabadságfogalma számára különösen a gyakorlati szabadság kanti fogalmában talál útmutatást. Alapvető bírálata viszont arra vonatkozik, hogy „[m]inden olyan felfogás megnevezés az inautentikus fogalom keretén belül, amely a szabadságot a szellem uralmában látja az érzékiség fölött, és az ész uralmában az ösztönök, vágyak és hajlamok fölött.”⁵⁷ Ehhez képest bár „Kant filozófiája átmenetet képez a szabadság inautentikus fogalmától az autentikus felé”,⁵⁸ végül mégis a formális, idealista szabadság irányába mutat, amennyiben, „a szabadság még Kantnál is az érzékiség feletti uralom.”⁵⁹

Heidegger Schelling szabadságfogásával egyetértve abban látja a problémát, hogy az idealista felfogás szerint a szabadság (mint a szellemi szférába való felemelkedés) minden esetben a jó megnyilvánulása, a negatívum és rossz csupán a természeti elemhez tartozik, s mint ilyen a szabadság hiányával azonos. Az idealizmus – a schellingi nézőpont felől – valójában nem képes a negatívumot, a rosszat felfogni, mivel magától értetődőnek tekint, hogy a szabadság feltétlenül pozitív érték. Schelling 1809-es tanulmánya

zik meg számunkra, s ami éppen a szabadság fogalmához vezet...” (ismelés az eredetben).

56 Lásd erről bővebben Fehér M. István: Jóra és rosszra való szabadság – a dualizmus szabadsága. *HÍJ* 74/2, 2010, 53–80. különösen: 76. skk.

57 Martin Heidegger: GA 42, 144, magyarul: 178. (A fordítást módosítottam.)

58 Martin Heidegger: GA 42, 145, magyarul: 179. (A fordítást módosítottam.)

59 Martin Heidegger: GA 42, 145, magyarul: 179.

50 Heidegger, Martin: GA 31, 271.

51 Heidegger, Martin: GA 31, 275.; 289.

52 Heidegger, Martin: GA 31, 277. Vö. Kant, Immanuel: *Az erkölcsiesség metafizikai alapjai*, 1. rész, Ford. Bertényi Gábor, Raabe Klet, Budapest 1998, 22.: „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívüli sem, amit minden megszokás nélkül jónak tartanánk – az egyetlen kivétel a jó akarat.” Lásd még GA 31, 280.

53 Heidegger, Martin: GA 31, 284.

54 Heidegger, Martin: GA 31, 279.

55 Heidegger, Martin: GA 31, 288. Vö. Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*, Ford. Bertényi Gábor, 2. kiad., Cserépfalvi, Budapest 1996, 46.: „Tehát a morális törvény az, amely közvetlenül tudatosul bennünk, ami előként mutatko-

ezzel szemben arra mutat rá, hogy a szabadság mindig jóra és rosszra való szabadság, azaz megszűnik magától értéktől pozitív érték lenni. A szabadság ambivalens, kétértelművé válik, a jóval való azonosítása immár tarthatatlan.⁶⁰ Heidegger értelmezésében Schelling számára a természet és szellem hagyományos szembeállítására szabadságprobléma tekintetében elcsúszott. Az ember természeti minősége nem negatívum, inkább elengedhetetlen feltétel a jó megvalósítása szempontjából. Az ember szellemi minősége ellenben nem feltétlenül pozitív érték, amennyiben „[a] rossz szellem, és [...] csak szellemként valóságos”.⁶¹

Az idős Kant műveiben is megjelenik a szabadság kétértelműsége, de Schellingtól eltérően számára azt jelenti, hogy az ember két világ polgára, kettőssége abból ered, hogy egyszerre természeti (véges, tökéletlen) és szabad, intelligibilis, értelmes lény. Mivel e két princípium viszonya nem előre meghatározott, a paritizálás az általános fölé kerekedhet, s az elveknek ez a megfordulása jelenti a rosszat. „Az emberi szív gonoszsága [...] a szabad döntés vonatkozásában megfordítja az erkölcsi rendet”, írja Kant.⁶² A rossz (mint az erkölcsi rend megfordulása) Kantnál továbbra is a természeti-érzéki elem felülkerekedése az értelem fölött.

Mivel Kant Heidegger szerint a kauzalizást természeti kauzalizásként fogta fel, ebből kiindulva a történelem kauzalizációja nem gondolható el,⁶³ a pszichológiában rejlő kauzalizációprobléma tárgyalásához a kanti felfogás nem elegendő. Másfelől Heidegger a kauzalizációproblémának egészen más helyet szán, mint Kant, amennyiben számára a tudományban a kauzalizáció csupán annak kifejezésére szolgál, ami a természettudományban a legkérdésesebbé

vált (*Ansatz für die innerste Fragestellung der Verfassung der lebenden und lebendigen Natur*).⁶⁴

A szabadságprobléma metafizikai feloldását Kant a harmadik antinómia pozitív feloldásával adja meg. Mivel a harmadik antinómia⁶⁵ (Tézis – antitézis) dinamikai, ezért a szabadság kozmológiai problémája számára megenged intelligibilis feltételeket, így mind a tétel, mind az ellentétel lehet igaz, amennyiben a tétel az értekeleti világról (a noumenonról), az ellentétel a jelenségvilágról szól. Heidegger ezen a ponton bírálja Kant azon kitérőt, hogy a szabadságot a kauzalizáció módjaként ragadja meg. Mivel Kant a gyakorlati szabadságot a transzcendentális szabadságra alapozza, belőle vezet le, ezért Kant gyakorlati filozófiáját is a harmadik antinómia kozmológiai problémájának szemlélete irányítja. A probléma Heidegger számára az, hogy Kantnál „a gyakorlati szabadságot mint valóságot lehetetlen bizonyítani akarni. A gyakorlati szabadságot mint lehetőséget szükségtelen felmutatni. Ezáltal a szabadsághoz vezető második út minden jogalapját és értelmet elveszít.”⁶⁶

Heidegger rákérdez arra, hogy a szabadságot valóban a kauzalizáció összefüggésében kell-e megragadnunk,⁶⁷ mivel a probléma kibontásának szemléte nem ez az egyetlen és szükségszerű útja. A szabadság lényege nem érhető el a kauzalizáció problémája alapján. Döntő a lényeg megpillantása (*Leistung der Wesenheit*). Az egész megnyitása (*geht auf das Ganze*) azt jelenti, hogy a szabadságprobléma gyökeréig hatolunk (*in die Wurzel Gehen*).⁶⁸ Ugyanakkor kauzalizáció és szabadság viszonyba állítása természetesen nem pusztán álláspont, hanem belső tartalmi összefüggésükből ered. Kant maga is az ok(ság)lét lényegére kérdez, amely összefügg a mozgással és a lényedéssel, de a szabadság Heidegger számára nem a kauzali-

60 Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), 367.

61 Martin Heidegger: GA 42, 257, magyarul: 309. Lásd erről bővebben Fehér M. István: Jóra és rosszra való szabadság – a dialógus szabadsága. *Híd* 74/2, 2010, 53–80. itt 64.

62 Kant, Immanuel: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, Budapest 1974, 157. idézi Fehér M. István: Jóra és rosszra való szabadság – a dialógus szabadsága, 53–80, itt 67.

63 Heidegger, Martin: GA 144.

64 Heidegger, Martin: GA 31, 143.

65 A harmadik antinómia tézise, hogy a világon létezik szabadság által okság – antitézise, hogy nincs szabadság, minden a természetörvények szerint történik. Lásd Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, 368. skt. (A444, B472 – A 447, B475).

66 Heidegger, Martin: GA 31, 267.

67 Heidegger, Martin: GA 31, 132.

68 Heidegger, Martin: GA 31, 133., 19.

tás egy módja, hanem a kauzalitásprobléma alapja. A szabadság az ittlét létehetőségeinek *alapja*, amennyiben létvisszonya van a léthez. Az ok (causa) maga is az alap egy módja. Megpróbálja a szabadság helyének teljes állítását véghezvinni (*eine vollkommene Umstellung des Ortes der Freiheit*) – így nem a szabadságprobléma épül be a filozófia alap- és vezétkérdésébe, hanem fordítva, a filozófia vezétkérdése alapul az emberi szabadság kérdésén.⁶⁹ Nem egy külön probléma a többi mellett, hanem az egészret átfogja, alapvetőbb, mint az ember, az ittlét és létmegerítse lehetőségei *alapjait* (*Grund*) kereti. Heideggeri nézőpontból a szabadság nem az ember sajátossága, hanem fordítva, az ember egy lehetősége a szabadságra, egy szabadságlehetőség, végső soron a szabadság helye.⁷⁰ E kérdésfelvetésben összefüggés áll fenn ok és alap között. Valójában a szabadság mint kauzalitás helyett a kauzalitásról mint szabadságproblémáról beszélhetünk.

Az interpretációt Heidegger végső soron itt is destruktívként értelmezi. A gyakorlati szabadság kanti fogalmát: az autonómiát az ember emberségének, személyiségének lényegéket határozza meg. Heidegger számára a kauzalitás a szabadságon alapul, így a szabadság elsősorban nem a kauzalitáshoz, hanem a létkérdéshez kapcsolódik. A szabadság a lét feltárultságának és a létmegerítésnek a lehetőségleltétele.⁷¹ A heideggeri destruktív felől a kanti nézőpontban benne rejlik a szabadság fogalmának a morálfilozófiai probléma irányából az ontológiai irányba történő hangúlyeltolódás lehetősége.⁷²

Összegezve a fentiek annak a jelentőséget mutatták be, hogy Heideggernek a szabadság kanti elemzésével való küzdelme fontos lépés volt azon az úton, amelyen a szabadság konstitutív

69 Heidegger, Martin: GA 31, 134.: „Das Freiheitsproblem ist nicht in die Leitfrage und Grundfrage der Philosophie eingebaut, sondern umgekehrt: die Leitfrage der Metaphysik gründet auf der Frage nach dem Wesen der Freiheit.” (Kiemelés az eredetiben.)

70 Heidegger, Martin: GA 31, 135.: „Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit.” (Kiemelés az eredetiben.)

71 Heidegger, Martin: GA 31, 303.

72 Vö. Heidegger, Martin: GA 31, 307.

megközelítést fogalmilag kidolgozta. Első lépésben Heidegger *Leit- és iud* c. fő művében felbukkanó szabadságfogalom születésének aspektusait összegezttem. Egy második lépésben pedig megpróbáltam értelmezni Heidegger Kanttal való konfrontációját abból a szempontból, hogy a szabadság kérdésének milyen vonásai állnak előtérben egy hermeneutikai gondolkodáshoz való viszonyának kontextusában. Heidegger számára fontos volt, hogy Kant miként vezette be e fogalmat és alkalmazta új problémák kidolgozására az írásában, különösen *A tiszta ész kritikájában*, ahol a szabadságnak mind a kozmológiai, mind a gyakorlati értelmére nagy hangsúlyt helyezett. Údvözölte Kant kísérletét (a sponanetizmus értelmében vett szabadságot), de megpróbálta módosítani, transzformálni e kauzalitásprobléma horizontján megjelenő szabadságfogalmat, hogy a saját hermeneutikai-fenomenológiai nézőpontjának keretében továbbgondolja azt.

Jelen írást egy olyan meg gondolással szeretném zárni, mely továbbvezető kutatások alapja lehet, itt azonban elegendő csupán jelezni a körvonalait. Heidegger az 1930-as nyári freiburgi előadások végén bevezeti a szabadság metafizikai értelmét, amely szemben áll a kanti felfogással. Kant kozmológiai szabadságfogalma a sponanetizmus, a kauzalitás ontikus fogalmán alapul. Heidegger *Az alap lényegről* szóló írásában dolgozza ki explicit módon minden ontikus szabadságfogalom lehetséges eredetét és feltételét a *Freiheit zum Grunde* fogalmában.⁷³ A szabadság e gondolatmenetben az alapra való eredendő vonatkozást fejezi ki. Heidegger célja a világfelelőmén olyan interpretációja, amely képes megvilágítani a szabadság és transzcendencia összefüggését. E szövegben a világ lehetőségtét, és ez a szabadság igazi dimenziója. Mint írja: „A túllépés a világhoz maga a szabadság”.⁷⁴ Ezt a felfogást egészíti ki *Az igazság lényegről* szóló esszé, amelyben az igazság lényegét Heidegger a

73 Heidegger, Martin: Vom Wesen der Grund (1929). In: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004, 165. magyarul: 162.

74 Heidegger, Martin: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967, 163. magyarul: Heidegger, Martin: *Újvilágok* (ford. Ábrám Z., Bacsó B., Czeglédi A., Kocsiszy E., Korsós B., Pongrácz T., Tózsér E., Vajda K., Vajda M.), Osiris, Budapest 2003, 161.

szabadságba helyezi. Ez az elsőre megrögzött nézőpont természetesen nem az embert önkényre utal, hanem arra, hogy az igazság mint a létező el nem rejtettségé csak abban a szabadságban létezik, amely a létezőt annak hagyja, ami. A heideggeri szabadságfogalom finom hangsúlyeltolódásait jelzi, hogy a *Leit és idt* után az 1930-as években a szabadság mint szabaddá tével (*Freigabe*) már a létező lenni-hagyásaként (*lassen*) és ráhagyatkozásoként (*Gelassenheit*) jelenik meg. Míg korábban az volt a lényeges, hogy az igazságot miként tudjuk a filozófia, a tudomány és gondolkodás által hozzáférhetővé tenni, az elfedettségekből kiszabadítani, szabaddá tenni, addig Heidegger késői írásaiban az kerül előtérbe, hogy az igazság lenni hagyásával miként válunk mi magunk szabaddá.

Irodalom

- Cassirer, Ernst – Heidegger, Martin: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe 3. köt., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, 274–296. (= Cassirer/Heidegger: KPM)
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 17. köt., szerk.: F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. (= Heidegger, Martin: GA 17)
- Heidegger, Martin: *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Otiris – Gond, Budapest 2000.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 3, szerk.: F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991. (= Heidegger, Martin: KPM)
- Heidegger, Martin: *Leit és idt* (ford. Vajda Mihály, Angyalosi György, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István) Otiris, Budapest 2001. (= Heidegger, Martin: LI)
- Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*, GA 19. köt., szerk.: Ingeborg Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1992. (= Heidegger, Martin: GA 19)
- Heidegger, Martin: *Schelling erörtekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), ford. Boros Gábor, T-Twins Kiadó, Budapest 1993.
- Heidegger, Martin: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), GA 42. köt. Szerk. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1988. (= Heidegger, Martin: GA 42.)

SZABADSÁG ÉS VÉGESSÉG HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL.

- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen 1993. (= Heidegger, Martin: SZ)
- Heidegger, Martin: *Ügyelgyle* (ford. Ábrahám Z., Bacsó B., Czegeleci A., Kocsaszky É., Korsog B., Pongácz T., Tózsér E., Vajda K., Vajda M.) Otiris, Budapest 2003.
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA 31. köt., Szerk. Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982 (= Heidegger, Martin: GA 31)
- Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Klostermann, Frankfurt am Main 2004. (= Heidegger, Martin: WEG)
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Szerk.: Jens Timmermann, Felix Meiner, Hamburg 1998. (= Kant, Immanuel: Kr. d. r. V.)
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati érz. kritikája*. Ford. Berényi Gábor, 2. kiadás, Cserepfalvi, Budapest 1996.
- Kant, Immanuel: *A istyja érz. kritikája*. Ford. Kis János, Ictus, Budapest 1995.
- Kant, Immanuel: *A vallás a purcsa érz. határain belül és más írások*. Ford. Vidányi Katalin, Gondolat, Budapest 1974.
- Kant, Immanuel: *Az érteközők metafizikájának alapvetése*. 1. rész Ford. Berényi Gábor, Raabe Klett, Budapest 1998.
- Kant, Immanuel: Az etikézők metafizikájának alapvetése. In: uő.: *Az érteközők metafizikájának alapvetése – A gyakorlati érz. kritikája – Az érteközők metafizikája*. Gondolat, Budapest 1991.
- Kant, Immanuel: *Az üllőző kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Otiris / Gond-Cura Alapítvány, Budapest 2003.
- Felét M. István: Jóna és rossza való szabadság – a dialógodás szabadsága. *Hid 74/2*, 2010, 53–80.
- Figal, Günter: *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*. Negyedik kiadás, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- Figal, Günter: „Negyedik fejezet. Szabadság”. In: *Tárgyság. A hermeneutika és a filozófia*. »Figura 4.«, ford. Bartók Imre, Kijarat Kiadó, Budapest 2009, 162–197.
- Richardson, William J.: Heidegger and the Quest of Freedom. *Theological Studies* 28 (1968), 286–307.

Rezumat

Libertate și caracter finit din perspectivă hermeneutică. Dialogul lui Heidegger cu Kant

Cuvinte-cheie: Heidegger, Kant, libertate, intelectul transcendențial și intelectul practic, causalitate, autonomie, lege, destrucție, problema finitului

Scopul studiului este să demonstreze relevanța faptului că lupta lui Heidegger cu analiza kantiană a libertății a fost un pas important în demersul în care el a început elaborarea conceptuală a abordării constitutive a libertății. În prima parte studiul rezuimă aspectele nașterii conceptului de libertate care apare în lucrarea centrală a lui Heidegger, în *Ființă și timp*. Într-un al doilea pas se încearcă interpretarea confruntării lui Heidegger cu Kant, din următorul punct de vedere: ce aspecte ale interpretării libertății apar în prim-plan în contextul unei gândiri hermeneutice? Pentru Heidegger avea mare importanță felul în care Kant a introdus și a aplicat conceptul în elaborarea unor noi probleme, în lucrarea sa celebră, *Critica rațiunii pure*, în care Kant pune mare accent atât pe sensul cosmologic, cât și pe cel practic al libertății. Heidegger a salvat experimentul kantian (libertatea în sensul spontanității), dar a încercat să modifice, să transforme acest concept al libertății apărut în orizontul problemei causalității, pentru a-l putea gândi mai departe în cadrul concepției sale hermeneutice-fenomenologice.

Abstract

Freedom and Finitude from a Hermeneutic Point of View. Heidegger in Dialog with Kant

Keywords: Heidegger, Kant, human freedom, transcendental and practical sense, causality, autonomy, law, destruction, the question of being

My aim in this paper is to show the significance of Heidegger's encounter with Kant's analysis of freedom as an important step on the way to the conceptual elaboration of constitutive approach of freedom. In the first step I will sum up how the notion of freedom (*Freiheit*) arises in Heidegger's *Being and Time*. In a second step I attempt to interpret Heidegger's confrontation with Kant in the context of relation of hermeneutics with the freedom-question. For Heidegger it is important that Kant introduced this concept and applied it to new problems in his writings, especially his famous book *Kritik der reinen Vernunft* focusing on the 'freedom' both in cosmologic-transcendental and in practical sense. Heidegger welcomed Kant's attempt (freedom in terms of spontaneity), but he wished to

SZABADSÁG ÉS VÉGESSÉG HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL.
modify or transform the notion of the freedom as a causality problem for use in his hermeneutic-phenomenological perspective.

Lengyel Zsuzsanna Mariann (1976, Miskolc) PhD, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport (Budapest) tudományos munkatársa. 2013-ban elnyerte az MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíját. Szakterületre a hermeneutika, fenomenológia, az idő- és végességfilozófia. 2010-ben az ELTE BTK filozófia doktori iskolájának Hermeneutika programja keretében megvédett doktori disszertációja 2011-ben jelent meg a *Cogito* sorozat 7. köteteként. **Válogatott publikációi:** Monográfiák: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma* M. Heidegger gondolkodásában címmel (L'Harmattan, Budapest, 2011, 257 oldal). Szerkesztett kötet: Jani Annával közösen: (szerk.): *A másik igazsága. Újnapj kötet Fehér M. István tiszteletére* (L'Harmattan, Budapest 2012, 336 oldal); Fehér M. Istvánnal, Nyíró Miklóssal, Olaj Csabával közösen: (szerk.): „Jógi értelmiségesség”: *Hermeneutika, tudományok, dialógok*. (A filozófia útjai; 15., L'Harmattan, Budapest 2013, 461 oldal). Fordított kötet: Blandi Borbálával közösen: Holger Helting: *Beregetés a pszichoterápiás daszimanalizis filozófiai dimenziójában* (L'Harmattan, Budapest 2007, 278 oldal).